

## Não Estamos Falando com Vocês

**Luca Argel**

*Universidade do Porto*

**Resumo:** A partir da recente proposta conceitual de Bruno Latour de categorização dos habitantes do planeta em “Humanos” e “Terranos”, de que forma podemos reavaliar a posição da literatura dentro de um panorama político cujo permanente estado de guerra tem exterminado e ameaçado a vida de boa parte destes mesmos habitantes?

**Palavras-chave:** humano, terrano, literatura e política, antropoceno, capitalismo

**Abstract:** Starting from Bruno Latour’s recent conceptual proposition of categorizing the inhabitants of the planet as either “Humans” or “Earthbound”, how can we reevaluate the position of literature in a political scenario immersed in a permanent state of war which has been exterminating and threatening the lives of a large part of its inhabitants?

**Keywords:** human, earthbound, literature and politics, anthropocene, capitalism

*Porque a frase, o conceito, o enredo, o verso  
(e sem dúvida sobretudo o verso)  
é que podem lançar mundos ao mundo.  
Caetano Veloso (“Livros”)*

## **Introdução**

“Passámos para um tempo em que estamos – não parece à primeira vista – num mundo em estado de guerra permanente no interior do sistema” disse em entrevista recente Eduardo Lourenço (2014). Também muito recentemente, o antropólogo David Graeber voltava de uma viagem de dez dias a Rojava, de onde a resistência curda havia acabado de rechaçar uma investida do exército do ISIS. Em entrevista a um jornal turco, Graeber declarou: “Bem, é bastante óbvio que em 50 anos, o capitalismo sob qualquer forma que conheçamos, e provavelmente sob qualquer outra forma, já não existirá. Terá sido substituído por outra coisa. Essa coisa pode não ser melhor. Pode até ser pior. Por esse mesmo motivo, parece-me que é nossa responsabilidade, enquanto intelectuais, ou simplesmente seres humanos pensantes, pelo menos pensar como será uma coisa melhor” (Graeber 2015).

É por acreditar que o estado permanente de guerra em que estamos imersos, a que se refere Eduardo Lourenço, não diz respeito apenas a exércitos e chefes de estado, mas também à literatura, enquanto uma das repositórias da colossal responsabilidade de pensar outros mundos, como bem advoga Graeber, que apresento este pequeno artigo. A tentativa é de trazer para dentro dos debates literários os conceitos e ideias que têm norteado o pensamento político de filósofos, antropólogos e ativistas, embora de forma ainda muito embrionária, e sempre correndo o risco de me distanciar demais da própria literatura, contribuir para que se reflita melhor sobre o seu lugar em tempos de fim de mundo.

### **1. Não estamos falando com vocês**

Há uma anedota antiga que diz que certa vez a NASA interceptou um sinal de rádio vindo da maior lua de Júpiter: Ganimedes. Depois de analisarem o sinal, os cientistas concluíram que só podia se tratar de uma transmissão feita por uma outra civilização tecnologicamente avançada, e tentaram descodificá-la. Após passarem a mensagem pelos melhores descriptores do mundo sem obter nenhum sucesso, o então presidente americano Ronald Reagan decidiu que a NASA deveria enviar de volta, para o ponto exato de onde partira a primeira transmissão, uma outra mensagem, em código MORSE (porque, segundo os cientistas, este código seria mais facilmente compreendido pelos *aliens*). A

mensagem enviada pelos americanos dizia o seguinte: ‘RECEBEMOS O SEU SINAL, MAS NÃO O ENTENDEMOS. FAVOR ENVIAR NOVAMENTE SEU SINAL, USANDO ESTA LINGUAGEM E CÓDIGO DE TRANSMISSÃO’. Um mês depois do envio, veio uma resposta diretamente de Ganimedes, no mesmo código, que dizia: ‘NÃO ESTAMOS FALANDO COM VOCÊS’.

Mas o que isso tem a ver com o fim do mundo? Ora, bastante coisa, eu diria. Para começarmos a fazer as ligações, gostaria de citar o filósofo contemporâneo Slavoj Žižek, na sua participação no filme de Astra Taylor:

Think about the strangeness of today's situation. Thirty, forty years ago, we were still debating about what the future will be: communist, fascist, capitalist, whatever. Today, nobody even debates these issues. We all silently accept global capitalism is here to stay. On the other hand, we are obsessed with cosmic catastrophes: the whole life on earth disintegrating, because of some virus, because of an asteroid hitting the earth, and so on. So the paradox is, that it's much easier to imagine the end of all life on earth than a much more modest radical change in capitalism. (Žižek *apud* Taylor 2005)

Intrigado pela observação de Žižek, fui à *internet* buscar alguns dados sobre o fenômeno recente dos filmes apocalípticos e pós-apocalípticos, e descobri o seguinte: nos anos 60 e 70 foram produzidos cerca de 50 filmes que, de alguma forma, tratam do tema do “fim do mundo”. Já nos anos 80 e 90, o número sobe para cerca de 70 filmes. Porém, apenas nos anos 2000 (e nós nem chegamos ainda ao fim da década de 2010!), o número já passa dos 90 filmes.

Há múltiplas leituras para esse fenômeno, seja como consequência seja como causa de outros fenômenos relacionados. Quem o enxerga como consequência, dirá que o interesse pelo tema é fruto de uma espécie de antecipação coletiva de um colapso iminente, que a indústria cinematográfica pôde capturar no “espírito do tempo” e, é claro, explorar comercialmente. Quem o enxerga como causa dirá que todo esse furor escatológico nas salas de cinema 3D, com efeitos especiais de uma sofisticação que beira a pornografia, esteja simplesmente trabalhando no sentido de uma trivialização da tragédia, deixando-nos insensíveis para com o tal colapso iminente. É lícito estimarmos que, até atingirmos os anos 20 deste século (se lá chegarmos), terão sido produzidos mais de uma centena de filmes do gênero, apenas nessas duas últimas décadas. Isso dá mais ou menos um fim do mundo a

cada dois meses. Não há Nostradamus que dê conta dessa demanda. É natural que uma hora as pessoas comecem a ficar entediadas.

Agora voltemos à proposição de Žižek: por quê, apesar de todo o clima crescentemente apocalíptico que a nossa produção cultural tem explorado, ainda somos incapazes de pensar outras formas de vida, fora do capitalismo?

Acredito que uma das respostas para essa pergunta resida justamente na anedota sobre os *aliens* e Ronald Reagan, que relatei acima. Trata-se, na minha opinião, do profundo caráter *antropocêntrico* da nossa cultura ocidental – ela própria cada vez mais reduzida aos valores do capitalismo. Pensemos em alguns destes valores: o individualismo (ao invés do coletivismo), a competitividade (ao invés da solidariedade), e a obsolescência (ao invés da durabilidade/sustentabilidade), para ficarmos apenas nesses três.

É-nos difícil imaginar um mundo fora do capitalismo porque é-nos difícil imaginar um mundo onde não sejamos necessariamente os protagonistas, um mundo que tenhamos que dividir com outras subjetividades ‘inferiores’, ou ‘mais fracas’; e nessa incapacidade de imaginação, quando confrontados com a iminência de um colapso, só nos resta uma alternativa: dar cabo do mundo.

Peço licença para repetir esta última frase: É-nos difícil imaginar um mundo fora do capitalismo porque é-nos difícil imaginar um mundo onde não sejamos necessariamente os protagonistas [individualismo ao invés do coletivismo], um mundo que tenhamos que dividir com outras subjetividades ‘inferiores’, ou ‘mais fracas’ [competitividade ao invés da solidariedade], e nessa incapacidade de imaginação, quando confrontados com a iminência de um colapso, só nos resta uma alternativa: dar cabo do mundo [obsolescência ao invés da durabilidade/sustentabilidade].

Naturalmente, não é apenas a nossa recente cultura ocidental capitalista a única do planeta que possui uma certa mitologia escatológica. Mas esta que estamos construindo agora talvez seja, como eu disse, uma das mais antropocêntricas (quando não etnocêntricas) de que se tem notícia. De todas as possíveis coordenadas espaço-temporais, o mundo que está acabando não é apenas o nosso mundo – o mundo moderno, ocidental, e, para usar uma palavra que logo vamos problematizar: o mundo *humano*.

Para fechar o raciocínio aberto no início deste texto, e começar outro, eu diria que o que levou Ronald Reagan a supor que, num planeta onde coabitam mais de 8 mil milhões e meio de espécies distintas de seres vivos, e sabe-se lá quantas outras fora dele, uma mensagem alienígena interceptada no espaço teria sido destinada justamente a nós, *homo sapiens* (e antes de ridicularizar o presidente americano, pensemos se nós também não somos tentados a fazer o mesmo) é precisamente o mesmo antropocentrismo arrogante que nos tapa os olhos para todos os outros mundos (e especialmente *fins* de mundos) que a nossa recente obsessão escatológica não costuma privilegiar em suas narrativas.<sup>1</sup>

Com isso talvez eu esteja querendo dizer que o que mais me preocupa no que diz respeito ao ‘fim do mundo’ não seja o ‘fim do mundo’ em si, se ele acontecesse de forma igual e simultânea para todos. O fim total, o fim absoluto, o fim de todos os mundos, incluindo o nosso. Isso definitivamente não será o foco das minhas preocupações. Antes disso, aflige-me o fim seletivo de alguns mundos, dilatado em intervalos de tempo, e regido por interesses individuais minoritários:

Enquanto amalhávamos promessas  
de crescer eternamente, numa torpe  
miopia de peritos em feitiços  
financeiros, enfeitávamos com fitas  
de sucesso o extermínio de culturas  
ou espécies concorrentes com a nossa  
e destruíamos o mundo por dinheiro.

[...]

Enquanto levantávamos estátuas  
a Húbris ou à mãe da ironia,  
o carbono acumulava-se em medusas  
de dióxido marinho, rabiscava  
“cataclismo” no azul dos festivais  
e o metano libertado da Sibéria  
preparava o seu discurso de vitória. (Silva 2015: 15-16)

A busca é por perspectivas mais adequadas (ou talvez o termo seja ‘politizadas’?) para a compreensão daquilo que se chama ‘fim do mundo’, que alguma poesia contemporânea parece estar tentando explorar, conforme veremos mais adiante. Só que não é fácil desempacotar esse conceito. Que fim? Que mundo? Mundo de quem? Fim para quem?

Uma das primeiras necessidades que esse desempacotamento nos impõe é a invenção de novas categorias de indivíduos, de atores que tomam parte no evento, na encenação do ‘fim do mundo’.

Por mais que estejamos entrando numa nova época geológica que leva o nosso nome, o assim chamado ‘Antropoceno’, apenas dizer que isto diz respeito aos ‘seres humanos’ me parece muito vago. Dizer que o ser humano chegou à Lua porque meia dúzia de sujeitos pisaram na Lua é uma generalização aceitável, é uma metonímia, um recurso poético, no limite. Mas quando se trata do extermínio de povos, da extinção de espécies, de todo um sistema ecológico global ameaçado, me parece leviano colocar a culpa nesse personagem esfumado a que se chama ‘ser humano’. Qual ser humano? Quais seres humanos? O termo hoje me parece politicamente equivocado, para não dizer inútil, ou mesmo nocivo, num contexto de disputa entre forças opostas, onde a designação exata dos atores contra os quais se luta pode ser determinante para o bom resultado de certos esforços.

Na tarefa de identificação desses atores, a categoria ‘seres humanos’, e mesmo subcategorias contidas dentro dela, já não parecem dar conta. É preciso começar a pensar numa divisão transversal, em que o interesse comum de indivíduos de um determinado grupo se sobreponha às fronteiras não só étnicas ou nacionais, mas também as de espécie mesmo, por exemplo. Quero dizer que apegar-se demais a categorias como ‘humanos’ e ‘não-humanos’ para analisar a situação do planeta hoje é tão válido e arbitrário quanto analisá-la a partir das categorias ‘formigas’ e ‘não-formigas’, ‘lobos’ e ‘não-lobos’, ‘fitoplânctons’ e ‘não-fitoplânctons’, e assim por diante.

Isto soa estranho, sim, e com efeito, o cenário começou a ficar um pouco confuso. Permitam-me recomeçar.

## 2. Guerra dos Mundos

Em Turim, no dia 3 de janeiro de 1889, Friedrich Nietzsche deixa a residência no número 6 da Via Carlo Alberto, talvez para dar um passeio, talvez para ir até o correio para recolher sua correspondência. Não longe dele, ou realmente bastante longe dele, um cocheiro tem problemas com seu cavalo teimoso. Apesar de sua premência, o cavalo resolve empacar, o que faz com que o cocheiro – Giuseppe? Carlo? Ettore? – perca a paciência e comece a chicoteá-lo. Nietzsche avança até a multidão e põe um fim ao brutal espetáculo do cocheiro, que está espumando de raiva. O forte e bigodudo Nietzsche repentinamente pula na carroça e abraça o pescoço do cavalo, soluçando. Seu vizinho o leva para casa, onde ele fica deitado por dois dias, imóvel e silencioso, em um divã, até que finalmente murmura suas últimas palavras: “Mutter, ich bin dumm” (“Mãe, eu sou idiota”). Ele vive ainda por 10 anos, meigo e demente, sob os cuidados de sua mãe e irmãs. Do cavalo... nada sabemos. (Tarr 2011)

Gostaria que imaginássemos o mundo, e todos os seus habitantes, numa espécie de guerra cósmica, que está acontecendo neste exato momento. Estávamos em guerra hoje de manhã quando nos levantamos, estamos em guerra agora, enquanto lemos, e continuaremos em guerra quando o texto chegar ao fim. Nós, e tudo o que nos rodeia: nossos familiares, nossos animais de estimação, nossa comida, nossos países.

Imaginemos também que os lados de cada um dos personagens desta guerra, contudo, não estão dados de antemão, e que as categorias a que estamos acostumados a recorrer (sexo, idade, espécie, nacionalidade) já não funcionam muito bem. O que estamos tentando fazer aqui é, dentro de uma certa faixa de frequência dessa guerra cósmica, designar estes personagens segundo os seus interesses específicos, suas lutas, seus aliados, seus inimigos.

Entre as possíveis propostas de categorização, a que eu gostaria de explorar aqui foi esboçada muito recentemente por Bruno Latour e tem sido levada adiante pelas brasileiras Deborah Danowski e Juliana Fausto, a última, aliás, autora de um dos mais interessantes artigos sobre o tema, publicado em 2013 na revista *Landa*, e sobre o qual, em grande parte, eu irei apoiar-me daqui em diante (Fausto 2013; Latour 2013).

A categorização proposta por Latour compreende a nossa guerra enquanto polarizada por duas facções distintas: os *Humanos* (com maiúscula) e os *Terranos*.

Para começarmos a compreender essa distinção, é interessante observarmos, em retrospecto, o descolamento do lugar que ocupou a Natureza na cultura ocidental, mediante o avanço do racionalismo científico, e como ela, em dado momento, passa a ser tida como uma instância diametralmente oposta ao mundo cultural e político. A Natureza deixa de ser um agente, um personagem (ou uma série deles), com suas próprias vontades, simpatias, antipatias, humores, e etc. e passa a ser pura e simplesmente um pano de fundo contra o qual a História acontece, passível de ser explicado, controlado e colonizado pela ciência (Fausto 2013).

Entretanto, somos confrontados com o nosso ingresso numa nova época geológica, já bastante consensualmente batizada de Antropoceno. O nome, longe de ser um elogio, parece mais uma espécie de aviso sobre o quanto a extensão da nossa ação colonizadora sobre a Natureza nos ultrapassa a nós, e, contabilizado o tamanho do estrago, simbolicamente eleva a nossa espécie ao *status* de força geofísica (Viveiros de Castro 2013b).

Complementarmente, os teóricos comprometidos em compreender de forma mais abrangente o panorama antropocênico, com seus diálogos e suas disputas, têm feito justamente o movimento inverso: devolver à Natureza o estatuto de agente político. Ou seja, que a Natureza deixe de ser um pano de fundo, ou quando muito um juiz neutro, e passe a ser vista como um sujeito histórico, com seus próprios interesses, aliados, inimigos, e, sobretudo, seu próprio poderio bélico. Apropriando-se de uma conhecida hipótese do cientista britânico James Lovelock, vem-se atribuindo a este novo personagem geopolítico o nome de *Gaia*.

A partir daí, os protagonistas das atuais disputas políticas deixam de ser apenas os *homo sapiens*, em suas diversas tribos, mas podem ser também as plantas, os animais, as bactérias, o dióxido de carbono, a camada de ozônio, os níveis do mar, etc. Portanto, na nossa ampla guerra cósmica, o que está em jogo não é o fim de um, mas de incontáveis mundos.

Para tentar tornar o cenário um pouco menos caótico, como eu disse, devemos nos focar em uma certa 'faixa de frequência' dessa guerra cósmica, em apenas uma de suas batalhas. A que nos vai interessar nesse momento é definida por Juliana Fausto como



“aquela em que o anthropos, essa força geológica e impessoal, ameaça a vida de grande parte dos habitantes de Gaia – e, quem sabe, da própria Gaia como um todo, pelo menos na configuração em que ela se encontra hoje”. Juliana prossegue: “Latour, então, reduz o conflito a dois lados: Humanos e Terranos (sendo Terranos a tradução de Earthbound, no original inglês, em que pese a riqueza da palavra 'bound', que pode se referir tanto a um destino, quanto a um limite). [Mas atenção, Humanos e Terranos] não devem se confundir com espécies biológicas – há *homo sapiens* de ambos os lados –, o que de alguma forma tira da guerra o fardo de um destino para colocá-la no terreno puramente político” (Fausto 2013: 169).

Em linhas muito gerais, e correndo sempre um grande risco ao tentar delinear-las, visto que são conceitos ainda não totalmente fixados pela teoria, os Humanos (com maiúscula) seriam todos os ‘entes’, entre os quais alguns *homo sapiens*, que fazem parte e trabalham a serviço do projeto da ‘modernidade’ encampado por uma certa civilização dominante, de matriz ocidental, cristã, capitalista-industrial, dona de um projeto cuja implementação ao longo dos últimos séculos tem posto em risco (risco de vida, de extinção, de extermínio) outros grupos minoritários (embora não quantitativamente minoritários), que seriam os Terranos, aqueles que sofrem e tentam resistir à sua arrasadora expansão (Latour 2013).

Latour jamais cita nominalmente quem seriam os tais Humanos, aqueles que levam a cabo este projeto. Por isso gostaria de tentar, de um ponto de vista particular, exemplificar muito rapidamente o conceito, construindo uma espécie de ‘campo semântico’ relativo aos Humanos. Dentro desse campo, em termos de ideologia, estariam presentes palavras como: consumismo; imperialismo; desenvolvimentismo; falocentrismo; totalitarismo; especismo; individualismo. Nele estariam instituições como a Exxon, a Monsanto, a Nestlé, os bancos e estados nacionais, no geral. Nele estariam objetos como o computador, o telemóvel, as câmeras de vigilância, as armas químicas, as plataformas de petróleo, os instrumentos e laboratórios de viviseção. E nele estariam seres vivos, como os cães policiais; os alimentos transgênicos; os 70 mil milhões de animais utilizados hoje na indústria pecuária, entre vacas, galinhas, porcos, etc., e ainda uma série de *homo sapiens*, naturalmente.

Já no que diz respeito à definição dos Terranos, Latour usa como exemplo *O Cavalo*

*de Turim*, o último filme de Béla Tarr, cuja introdução tomei a liberdade de transcrever integralmente acima. Segundo ele, o que acompanhamos nesse filme é um cavalo puxador de carroça, um cavalo que é propriedade do cocheiro, e, portanto, um Humano (com maiúscula), gradativamente transformando-se em um Terrano, à medida em que ele passa a se recusar terminantemente a servir o seu dono. Como compreender essa atitude do cavalo? Ele é um ser mantido sob cativo, e que tem o seu bem estar e a sua própria existência sujeitas aos caprichos de um homem violento. No entanto, e passo a citar Juliana Fausto novamente: “se a divisão entre Humanos e Terranos for uma divisão interna à espécie humana, este cavalo jamais poderá estar em guerra, ainda que seu mundo (ou sua vida) encontrem-se tremendamente ameaçados; considerando a sua situação, a única chance de ele não estar em guerra é se da sua existência for arrancada de antemão toda a dimensão política” (Fausto 2013: 171). Ou seja, nós, últimos filhos do iluminismo e do racionalismo científico, o que vimos fazendo há séculos é sistematicamente subtrair a dimensão política de todas as atitudes dos nossos interlocutores Terranos. Em outras palavras, e para recuperar o conceito com que iniciei essa comunicação: é a nossa tradicional visão *antropocêntrica* o que nos tem impedido de incluir no nosso universo político quaisquer agentes não-humanos (melhor: não *homo sapiens*) – e isto, na opinião de muitos, é não só uma atitude arrogantemente narcisista, mas também altamente limitadora, do ponto de vista epistemológico.

No seguimento do filme de Béla Tarr, o que vemos acontecer é ainda mais interessante. Ao longo da narrativa, ao se verem em meio a um mundo absolutamente desolado, mas o único possível para eles, e dentro do qual eles estão inevitavelmente *presos* (*bound*, em inglês), observamos os próprios donos do cavalo, o cocheiro e sua filha, também começarem a “parar de funcionar”. Começarem, por assim dizer, a deixar de ser Humanos, para tornarem-se Terranos (*earthbound*) (Latour 2013).

Claro que estes exemplos são insuficientes, e chegar a uma definição consistente de Terranos talvez seja ainda mais difícil do que a de Humanos. Difícil porque trata-se de um povo imaginário, um povo que ainda não existe, mas que precisa ser criado, e de uma guerra que, embora há muito em curso, não foi, mas precisa ser finalmente declarada. A tarefa é politicamente importantíssima, e para usar o vocabulário de guerra: a tarefa é tática.

### 3. O fim da literatura

É neste preciso momento que entra, que pode entrar em cena, a literatura. Pois, como eu disse, a tarefa que se nos apresenta aqui, e de forma urgente, é a de “criar um povo”, e creio que Deleuze talvez tenha muita razão ao dizer logo no primeiro texto de *Crítica e Clínica* que, justamente isto, “criar um povo, inventar um povo” seja talvez o “fim último da literatura” (Deleuze 1997; Fausto 2014). *O fim último da literatura*.

Termos chegado até aqui, nesse ponto de contacto entre a teoria de Gaia, via Bruno Latour, e o papel político da literatura, via Deleuze, já é bastante coisa, já abre um panorama de possibilidades de ação e reflexão bastante interessante para levarmos connosco daqui para frente.

Mas não gostaria de terminar o texto sem cometer a pergunta que se pode pôr logo em seguida: criar este povo “que falta”, é o fim último de *toda literatura*? Ou apenas de uma certa literatura? Será que a literatura é uma atividade Terrana, por excelência? Ou será que existe uma literatura Humana e uma literatura Terrana, dependendo de quem ou do que ela esteja a serviço? O próprio Deleuze parece apontar para uma resposta quando, ao pensar sobre Kafka, propõe o conceito de “literatura menor” (Deleuze/ Guatari 1975). E parece-me que o conceito ecoa bem. Acredito que pode-se tentar paralelos com outras poéticas, também menores, se não Terranas, muito pouco Humanas...

Passemos para o terreno da poesia, e façamos um jogo rápido de associações: Latour costuma usar muito a palavra “sublunar” associada ao conceito de Terrano, e *Sublunar* é o título da antologia poética do poeta brasileiro Carlito Azevedo, não por acaso um leitor entusiasta de Eduardo Viveiros de Castro, um dos antropólogos brasileiros que mais tem-se dedicado às questões relacionadas ao “fim do mundo” antropocênico (Viveiros de Castro, 2013a, 2013b, 2014). Por outro lado, e fazendo uma outra ponte, o título dessa antologia, “sublunar”, foi retirado de uma passagem de Adília Lopes<sup>2</sup>, e creio que a poesia portuguesa recente também seja de alguma forma um campo curiosamente cheio de poetas sublunares. O tal ‘tom menor’, próprio de certa corrente da lírica portuguesa, parece ocupar uma posição de destaque durante o século XX, especialmente na sua segunda metade, através de críticos como o Joaquim Manuel Magalhães de *Os Dois Crepúsculos*, e, mais adiante, neste

início de século XXI, o Manuel de Freitas dos *Poetas Sem Qualidades*, por exemplo. Estas poéticas surgem, na minha opinião, como um gesto de resistência a um mundo que cresce e que exige cada vez mais crescimento, aceleração, progresso, sem medir ou refletir sobre as consequências desse crescimento. Nada menos Humano. Os conceitos parecem bater.

Talvez volte a poder pensar-se, contra a inutilidade de o fazer, aquilo onde julgo ser ainda possível uma atenção comprometida à miséria da realidade; [...] Como dar voz a todas estas dispersões vitimizadoras, a este estrangulamento que todos ao mesmo tempo sentem e não sentem e que poucos sabem ainda com que palavras nomear? (Magalhães 1989: 202)

Um outro poeta português que acompanha com muita atenção o desenrolar da catástrofe climática global causada por esse crescimento é o já citado José Miguel Silva, em cuja obra podemos encontrar representações profundamente críticas do nosso momento histórico (leia-se um poema como o “Grande Circo de Montekarl”, por exemplo<sup>3</sup>). Na poesia portuguesa recentíssima, mas num registo muito diverso do ‘tom menor’ identificado por Magalhães, também me parece um bocado Terrano o trabalho de Matilde Campilho, pela sua tentativa de aproximação não-colonialista ao ‘outro’ (e como ‘outro’ refiro-me especialmente a entes não-humanos), e aos mundos desses ‘outros’, a tentativa de compartilhá-los em seus pontos de vista particulares, frequentemente desmontando hierarquizações costumeiras.

Mas mesmo com essas ferramentas e esse leque de possibilidades discursivas, o trabalho a que se propõe essa poesia parece-me difícilíssimo. Estamos falando da criação de um povo que, se mesmo na teoria possui uma unificação conceitual praticamente inviável pela vastidão de subjetividades que convoca, na prática, então, é um povo absolutamente impossível de se unificar, dada a própria impossibilidade linguística que se interpõe na comunicação entre os seus agentes (se mesmo entre *homo sapiens* a comunicação já é difícil, imagine se incluirmos outras espécies no jogo linguístico).

Contudo, não posso deixar de imaginar que talvez seja precisamente isso o que habilita a literatura para tarefa, mais do que qualquer outra atividade. Pois o que é a matéria da literatura senão essa própria impossibilidade?

#### 4. Poesia Terrana? Uma aproximação.

À maneira de quem tateia no escuro um caminho que sequer se tem certeza se existe, e no entanto já a percorrê-lo, podemos tentar começar a responder uma das muitas questões levantadas ao longo deste texto, nomeadamente, a que diz respeito à possibilidade de distinção entre uma poesia Humana e uma poesia Terrana, no panorama da recente produção literária em Portugal. Entre os diversos nomes levantados, gostaria de me deter em um apenas, o de Matilde Campilho.

A escolha não é gratuita. Sendo a poeta mais nova dentre as elencadas acima, é também a menos estudada até então, muito embora já tenha, com seu livro de estreia, *Jóquei*, demonstrado seriedade e autenticidade suficientes para merecê-lo. E, por ser a menos estudada, talvez seja o mais propício objecto para uma aproximação cujos princípios analíticos também estão longe de estar consensualmente sistematizados pela teoria literária.

Além disso, interessa-me observar a manifestação dos elementos que esta poética porventura possa ter em comum com aquelas que orbitam o conceito de Terrano, sem necessariamente tematizar, de forma explícita, o que no início deste artigo chamei de ‘colapso iminente’, como o faz assiduamente, por exemplo, um poeta como José Miguel Silva.

Por isso mesmo, cabe dizer que não pretendo pautar a minha análise sobre oposições entre *forma* e *conteúdo*, ou muito menos em apenas uma destas. Antes, tentarei identificar um lugar de enunciação que se possa chamar de Terrano. Se há um povo a ser criado, e a literatura tem o poder de criá-lo, essa criação necessariamente passa por se criar uma voz, por se fazer soar esta voz. Acredito que a poesia de Campilho, em muitos momentos, consiga sutilmente dar forma a esta voz, e nos fazer ouvi-la, se para tal estivermos atentos (isto é, se optarmos por este viés de leitura).

Por outro lado, não gostaria, e nem acho que este seria o espaço adequado, de arrematar uma fórmula que primeiro adaptasse os conceitos latournianos ao contexto da teoria literária, para só depois ir buscá-los ao texto. No âmbito deste trabalho, tentarei apenas demonstrar algumas possibilidades de conexão entre os dois universos, sem afastar-me demasiado do poema que escolhi para mediá-las, e também sem jamais excluir, de

antemão, as outras tantas possibilidades que, seja por falta de tempo ou competência, não irei mencionar:

#### **EXPLICAÇÃO DO SOPRO**

Século XXI. Certos homens se fecham em quartos de hotel porque nos lugares anônimos é muito possível ficar encostado numa parede branca vendo a água correr no chão do chuveiro. Dois rapazinhos pegam as bicicletas e pedalam 420 quilômetros até achar a costa. Ao alcançá-la, tiram suas roupas e não mergulham: só encostam a zona lombar na areia e repetem até ao infinito a ladainha da tabuada do sete. Um bombeiro termina seu turno de vinte e quatro horas e entra no boteco junto à estátua de São Tarso. Pede um conjunto de sete pães de queijo e nos espaços entre cada um dos pães ele fica procurando por algum pedaço da túnica de Deus. O motorista do ônibus sabe perfeitamente que dentro da mala da senhora de rosto limpo tem uma caixa de jóias que contém uma caixa de medicamentos que contém uma caixa de anel que contém uma bala. O tocador de kalimba está muito consciente de que hoje o mantra nasce da mistura de um cântico de procissão com o latir do cachorro, e está consciente também de que todo o desenho acha sua acústica perfeita nas pequenas eremitas. Aquele que pinta a natureza, o ladrão de ossos, sabe que deve empreender seu trabalho em posição horizontal, de corpo muito junto ao chão. E se por acaso o observarmos no processo por mais de oito minutos, podemos reparar que sua caixa torácica constantemente toca a tela, sempre na mesma cadência. Porque ele, herdeiro de todos os impressores e selvagens, sabe que só tem uma forma de desenhar as flores: na terra. A moça de vinte e sete anos ainda está sentada ao tocador, de frente para o próprio rosto, absolutamente indecisa sobre qual dos objetos escolher. Entre o baton alaranjado, a carabina calibre 12, o pó de arroz e o crucifixo em miniature, vai uma distância de dois passos a galope. (Campilho 2014: 11)

*Século XXI.* Para um texto que começa com um marcador temporal tão objetivo, poderíamos pensar que se trata de uma espécie de retrato de época, para a qual esta primeira sentença serviria de moldura. Contudo, o que se segue não parece ser bem isso. Há, sim, ao longo do poema, e no seu próprio registo discursivo (seus personagens, seu vocabulário, sua sintaxe), elementos capazes de o circunscrever num determinado período de tempo, porém, sem jamais demonstrar a necessidade de afirmação dessa temporalidade. *Século XXI*, ponto final. Como quem simplesmente aceita a força de uma fatalidade, o poema não parece nem combater, nem celebrar o seu tempo. A incontornável presença da modernidade se faz notar, é claro, mas jamais toma para si o papel de protagonista. Mesmo os recursos da prosa poética e da parataxe, por exemplo, são utilizados com o desassombro

de quem já não precisa empunhar bandeiras para justificar suas escolhas estéticas. Ou, pelo menos, não precisa levantá-las assim muito alto.

Faço esta observação porque penso que a naturalidade com que Campilho se coloca em seu próprio tempo de uma certa forma retira desse lugar (o século XXI) um pouco do privilégio que ele intrinsecamente possui, apenas por ser o nosso inevitável ponto de referência. Com isso, ela abre a possibilidade de pensarmos, mais equilibradamente, em outros pontos de referência.

A consciência de que o nosso tempo, isto é, o nosso calendário, a nossa História, e mais do que isso, que a nossa própria *temporalidade*, não são instâncias universais, mas particulares ao nosso mundo (o mundo moderno, isto é, Humano) e que elas podem (e devem) ter o seu valor relativizado, pode ser, a meu ver, um importante indício de um caminho rumo a um lugar de enunciação autenticamente Terrano:

As sociedades lentas conhecem velocidades infinitas, acelerações extra-históricas [...] que fazem do conceito indígena do *vivir bien* algo metafisicamente muito mais parecido com um esporte radical do que com uma descansada aposentadoria campestre. (Danowski / Viveiros de Castro 2014: 93)

Mas, no poema de Campilho, de onde viria a impressão de que essa temporalidade é relativizadora? Creio que ela se dá, em grande parte, no estabelecimento de uma relação não problemática, ou seria melhor dizer, não *antagonizadora*, entre os universos urbano e da natureza – sendo a presença do primeiro uma marca típica da modernidade, e do segundo, de uma espécie de *anti-modernidade*, isto é, de uma postura crítica em relação aos valores e consequências do desenvolvimento da nossa sociedade industrial-capitalista. Para além do facto de que ambas as posturas só são possíveis dentro do próprio seio da modernidade (uma vez mais, nosso incontornável ponto de referência), a coisa mais importante que elas têm em comum é justamente a presunção (tipicamente moderna, como já dissemos) de uma fronteira mais ou menos clara entre o que é humano e o que é natural.

Ora, não se pode dizer que a poesia de Campilho seja propriamente urbana. Bucólica, menos ainda. Da mesma forma que ela não corresponde ao impulso de reafirmação da sua própria época, ela igualmente parece não sentir a necessidade de se fixar espacialmente nem no cenário urbano, nem no natural, em que pese, nessa escolha, todas as implicações

cronológicas que acompanham cada um deles: a urbanidade enquanto representante de um determinado período histórico, mais recente, e a natureza, de um período anterior, primevo.

Ao ignorar a fronteira que divide, e, com isso, valora, cada um destes universos, e optar por um emparelhamento a partir do qual a circulação entre ambos acontece de forma absolutamente orgânica e desembaraçada, é criada uma sensação de temporalidade “aberta”, relativa, à qual há pouco me referia.

Mas que não se confunda esta impressão com a de uma coexistência “pacífica” entre mundos. Há bastante tensão na poesia de Campilho, e é nela que reside a qualidade do seu texto. Apenas esta tensão jamais se pauta sobre a hierarquização de seus elementos, mas sim sobre o oposto, a *não-hierarquização*.

A própria relação entre a humanidade (sociedade) e natureza não está isenta desta tensão, que é constantemente gerada pela aproximação e sobreposição de imagens e personagens oriundos de cada um daqueles dois mundos. Um exemplo interessante é a presença de uma religiosidade católica, que aparece sempre ligeiramente difusa, misturada com elementos algo místicos, de um paganismo telúrico, também ele difuso; ou simplesmente a ágil alternância entre sagrado e profano, magnífico e pequenino, humano e não-humano, mistério e trivialidade: a onisciência de um motorista de ônibus; a “acústica perfeita” de “pequenas eremitas”; um “mantra” que nasce da mistura de um “cântico de procissão” com um latido de cão; o boteco ao pé da estátua de São Tarso; a “túnica de Deus” em meio aos pães de queijo; pensamentos à distância de “dois passos a galope”; um crucifixo “em miniature”; um “baton alaranjado” que divide espaço no toucador com uma “carabina calibre 12”. O próprio título do poema carrega em si uma ambiguidade semelhante: o “sopro” é uma ação que pode ter como sujeito tanto uma pessoa, como o vento, e jamais é esclarecido durante o texto a qual das hipóteses ele se refere.

O que quero salientar é que, apesar das recorrentes sobreposições, nenhuma dessas imagens ocupa, pois não lhe é permitido ocupar, pela própria estrutura do texto, um lugar de destaque, de predominância sobre as outras. A cada uma delas cabe a mesma medida de espanto ao despontar, e de negligência ao desaparecer no horizonte do poema. Não há, fundamentalmente, diferença no fascínio que se atribui ao pedalar 420 quilômetros para encostar as costas na areia quente da praia, e o simplesmente recostar-se na parede branca



de um hotel e observar a água do chuveiro a escorrer. E creio que apenas será capaz de verdadeiramente transmitir estas equivalências o escritor que tem a consciência de que todos estes mundos fazem parte de um mesmo contínuo, tal qual o pintor de flores, no poema, por trabalhar na horizontal e muito perto do chão, chega a roçar o peito na terra, ligar-se fisicamente a ela: a terra é sua tela.

Vejam, então, como a Natureza está presente nesta poética, mas nem mais nem menos idealizada que o ser humano, que, por sua vez, já perdeu seu estatuto de antagonista daquela. Ambos são tratados como pertencentes, repito, a um mesmo contínuo espaço-temporal, diante do qual as suas diferenças se tornam insignificantes. Daí que haja, nesta poética, um profundo respeito tanto pelo que é humano, quanto pelo que é natural, a celebração de um jamais significando o desprezo pelo outro.<sup>4</sup> Campilho não o faz (e o facto de não o fazer só torna a coisa ainda mais interessante), mas há quem opte por chamar este “contínuo espaço-temporal” de... *Gaia*.

Parece haver uma linha invisível subjacente ao texto que une todas as imagens díspares dentro de um denominador comum, ainda que elas pertençam a categorias bastante diferentes (de forma análoga, poderíamos dizer, os conceitos de Humanos e Terranos também unem entes absolutamente diferentes em novas categorias, transversais)<sup>5</sup>. Parece-me que a única coisa capaz de as unir talvez seja justamente esse impulso e essa abertura à coexistência, a complementaridade da beleza de cada um dos sujeitos retratados. Nesta poética há espaço tanto para o grandioso, quanto para o insignificante, nem tanto pela aderência a qualquer princípio democrático, mas pura e simplesmente pela consciência de que o nosso olhar, o olhar humano, com suas escalas e miopias, é apenas um dos infinitos pontos de vista possíveis, nem mais nem menos válido do que qualquer outro.

E creio que este impulso, que pela sua inclinação não-antropocêntrica é, em última análise, altamente *político*, só pode estar, a meu ver, ‘terranamente’ a serviço de uma mundividência onde o crescimento de um mundo não precisa necessariamente significar o fim de tantos outros.

## Bibliografia

Azevedo, Carlito (2001), *Sublunar*, Rio de Janeiro, 7letras.

Campilho, Matilde (2014), *Jóquei*, Lisboa, Tinta-da-China.

Danowski, Déborah / Viveiros de Castro, Eduardo (2014), *Há Mundo por Vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, Florianópolis, Cultura e Barbárie Editora.

Deleuze, Gilles (1997), *Crítica e Clínica*, tradução de Peter Pál Pelbart, São Paulo, editora 34.

Deleuze, Gilles / Guattari, Félix (1975), *Kafka – por uma literatura menor*, trad. Júlio Castañon Guimarães, Rio de Janeiro, Imago.

Fausto, Juliana (2013), “Terranos e poetas: o ‘povo de Gaia’ como ‘povo que falta’”, *revista Landa*, v. 2, nº 1, Universidade Federal de Santa Catarina, 167-181, <<http://www.revistalanda.ufsc.br/PDFs/vol2n1/Juliana%20Fausto%20Terranos%20e%20poetas.pdf>> (último acesso em 23/03/2015).

Graeber, David (2015), “Não. Isto é uma verdadeira revolução”, *jornal Mapa*, 3 de janeiro de 2015, <<http://www.jornalmapa.pt/2015/01/03/entrevista-com-david-graeber-sobre-rojava/>> (último acesso em 23/03/2015).

Latour, Bruno (2002), *War of the Worlds: what about Peace?*, trad. Charlotte Bigg, Prickly Paradigm Press, Chicago, <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/85-WAR-OF-WORLDS-GB.pdf> (último acesso em 13/05/2015).

Lopes, Adília (2001), “Ovos estrelados”, *Crônicas da vaca fria*, *Público*, 21 de maio de 2001, <[http://arlando-correia.com/adilia\\_lopes\\_fria.html#Ovos\\_Estrelados](http://arlando-correia.com/adilia_lopes_fria.html#Ovos_Estrelados)> (último acesso em 23/03/2015).

Lourenço, Eduardo (2014), “Fomos invadidos por uma espécie de vampiros” (entrevista), *Diário Digital*, 20 de fevereiro de 2014, <[http://diariodigital.sapo.pt/news.asp?id\\_news=686490](http://diariodigital.sapo.pt/news.asp?id_news=686490)> (último acesso em 23/03/2015).

Magalhães, Joaquim Manuel (1989), *Um Pouco de Morte*, Lisboa, Presença.

Silva, José Miguel (2012), “Grande Circo de Montekarl”, in *Ladrador*, Lisboa, Averno: 35-36.

-- (2015), "Fim", *Cão Celeste*, n° 6, Lisboa, Paralelo W: 15-16.

## Videografia

Latour, Bruno (2013). *Gifford Lectures 1-6*, <<http://knowledge-ecology.com/2013/03/05/bruno-latours-gifford-lectures-1-6/>> (último acesso em 23/03/2015).

Tarr, Béla (2011), *O Cavalo de Turim (A torinói ló)*, T. T. Filmműhely, Hungria, 146 min.

Taylor, Astra (2005). *Žižek!*, EUA / Canadá, Zeitgeist Films, 71 min.

Viveiros de Castro, Eduardo (2013a), "Gaia e os terranos no contexto amazônico" (conferência), *Colóquio sobre o contemporâneo – o fim, o resto, o começo*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, <https://www.youtube.com/watch?v=8C6EZXd7G0> (último acesso em 23/03/2015).

-- (2013b), "Últimas notícias sobre o fim do mundo" (conferência), *III Conferência Curt Nimuendajú*, Universidade de São Paulo, <<https://vimeo.com/81488754>> (último acesso em 23/03/2015).

-- (2014), "Filosofia, antropologia, e o fim do mundo", <<https://vimeo.com/78892524>> (último acesso em 23/03/2015).

**Luca Argel** é músico e poeta. Licenciado em Música pela UNIRIO em 2010, no Rio de Janeiro, mudou-se para o Porto em 2012, onde trabalha e cursa mestrado em Literatura na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Em 2012 publica *esqueci de fixar o grafite* (poesia, ed. 7letras), cuja tradução para espanhol está no prelo para publicação em Espanha (Kriller71 ediciones, Barcelona).

## NOTAS

---

<sup>1</sup> Em postagem recente em seu blog, o poeta José Miguel Silva transcreve a seguinte passagem, que considero bastante elucidativa:

The dominant culture is a lot of things in its complexity, but I think it is fair to say that one of it's primary components is that it is anthropocentric. The dominant culture puts humans at the center of existence. Of course, there are layers of nuance involved in which the lifestyles and comforts of some humans are prioritized over the well being of others. To be sure, the dominant culture has a tiered hierarchy of valuation of flesh, with white flesh prioritized over nonwhite. Human flesh, however, always trumps nonhuman, with the anthropocentrism of the dominant culture casting non-human life as non-sentient, non-feeling, non-autonomous. To the dominant culture, there is no web of life, no complex interplay between co-dependent species all with value unto themselves, all existing within their own right to be respected and treated as one living family. As far as the dominant culture is concerned, there is humanity, and everything else is either the feedstock of industry, or it is in the way.

Não há indicação de autoria. <<https://eumeswill.wordpress.com/2015/05/16/3301/>> (último acesso em 16/05/15).

<sup>2</sup> “Falo de ovos estrelados, coisa caricata, suja, sublunar, como as maminhas e o cão animal que ladra” (Lopes 2001).

<sup>3</sup> “Confesso que me atraiu sobretudo o número da Grande Conflagração do Capitalismo, anunciado em letras vermelhas no cartaz.” (Silva 2012).

<sup>4</sup> Talvez por isso não haja quase nenhum espaço para a ironia em seus textos.

<sup>5</sup> Mesmo a ortografia de Campilho não obedece sequer a fronteiras linguísticas, seu português alternando entre o brasileiro e o lusitano.